

CLAUDIO PALAZZOLO

LA GRANDE GUERRA E LA CULTURA POLITICA BRITANNICA

Se c'è una traccia utile a ricostruire un'ipotesi di contesto, un'ipotesi certo non rappresentativa della condizione generale ma di un modo di sentire della cultura britannica di fronte alla guerra, essa va ricercata nell'opera di Leonard Hobhouse: non il Hobhouse più noto di *Liberalism*, spesso citato come il fondamento del liberalsocialismo, ma il meno noto e assai meno accattivante Hobhouse di *The Metaphysical Theory of the State*. L'introduzione, a forma di dedica al fratello, tenente della RAF, si apre con un'immagine degna di un film ambientato nel primo Novecento. Secondo questa sceneggiatura: estate del 1917, Londra, quartiere di Highgate. Un fresco giardino. L'autore-attore protagonista che si distrae dalla lettura del libro che ha tra le mani. E come in un *flashback* la sua memoria corre a un'identica estate, l'estate del 1914, lo stesso quartiere di Highgate, lo stesso fresco giardino: allora, in un contesto quasi agreste di serena e rassicurante quiete, lì con lui il fratello, insieme a leggere e commentare un volume di Kant. Fine del *flashback*. Il libro dalla cui lettura l'autore-attore protagonista si è improvvisamente distratto è ora un libro di Hegel (di Kant il *great successor*)¹, verosimilmente *La filosofia del diritto*. E la ragione di quella distrazione è motivata dal fatto che ai rumori lontani e ormai familiari dei cannoni a difesa del mar del nord, al mormorio egualmente lontano e familiare degli aerei dell'aviazioni britannica, si è sovrapposto un frastuono più inquietante: colpi di mitragliatrice e al loro seguito la deflagrazione delle bombe. Questione di poco, pochissimo tempo, alla vista infine tre puntini bianchi, l'unica traccia dei gotha tedeschi che hanno appena bombardato e ora si allontanano verso est. E sempre con il libro di Hegel tra le mani, la prima e istintiva reazione di chiedersi a cosa realmente giovasse quello che egli stava facendo, che senso cioè avesse teorizzare ovvero criticare altre teorie mentre il mondo andava in rovina. Poi, invece, la presa d'atto razionale che ognuno può e deve usare gli strumenti e i mezzi migliori di cui dispone. E se sono strumenti e mezzi intellettuali, utili anch'essi. Di qui la conclusione: "Nel bombardamento di Londra ero stato testimone degli esiti visibili e tangibili di una dottrina falsa e malvagia, i cui fondamenti stanno nel libro che avevo davanti. Combattere efficacemente questa dottrina è prendere parte alla battaglia in corso per ciò che le forze della mia mezza età consentono. Nella dottrina di Hegel

consiste la più penetrante e sottile di tutte le influenze intellettuali che hanno fiaccato l'umanitarismo razionale del diciottesimo e del diciannovesimo secolo [...] nella teoria hegeliana del dio-stato tutto ciò a cui avevo assistito è implicito”².

Se Hobhouse si era dato, in quei giorni di guerra, alla lettura e alla critica di Hegel non era per una questione di confronto (e di scontro) tra culture nazionali diverse ma perché il verbo di Hegel, ancorché tardivamente, aveva attecchito in Inghilterra, come se, quindi, in quei gotha, alle spalle del pilota, ci fossero degli inglesi che al pilota consentivano di orientarsi nel cielo di Londra e gli suggerivano gli obiettivi da bombardare. La stessa scelta del titolo del suo volume è lì a dimostrarlo: *The Metaphysical Theory of the State* fa infatti il verso a *The Philosophical Theory of the State*, l'opera di Bernard Bosanquet, che rappresenta a suo modo l'approdo politico-filosofico più hegelianamente conseguente di tutta la riflessione del cosiddetto idealismo oxoniense, ossia di quel gruppo che a partire da Sterling, autore del saggio *The Secret of Hegel*, che, nel 1865, dà avvio al movimento e al suo seguito, Bradley, Green e Bosanquet, conquista la cittadella universitaria di Oxford alla scoperta di Hegel. In realtà, se Hobhouse prende di mira proprio Bosanquet, egli esplicitamente accomunato nella sua analisi della teoria metafisica dello stato all'originale hegeliano, egli di Hegel “il più recente e più fedele interprete”³, il motivo è proprio quello: che a Sterling e a Bradley Hobhouse non si cura nemmeno di far cenno, in quanto, a suo avviso, evidentemente, la loro filosofia rimane ai margini dell'indagine politica, lo stesso Bradley che, almeno all'apparenza, si apre a un minimo di riflessione sullo stato solo come appendice di un'opera incentrata sulla discussione di temi etici; dico “almeno all'apparenza”, perché, in realtà, così non è, perché il Bradley degli *Ethical Studies* (1876) non è da meno di Bosanquet, là dove anticipa nelle sue considerazioni sul rapporto tra parti e tutto, e più specificamente nella conclusione che l'individuo “non può trovare la funzione che lo rende se stesso separatamente dal tutto al quale appartiene”⁴, la celebrazione dello stato come “sistema di insiemi” che consente “all'uomo di realizzare la vita che egli vive e che dovrebbe vivere”⁵.

Quanto a Thomas Hill Green, la sua esclusione dall'accusa di teoria metafisica dello stato si spiega, essa sì, con una divisione di metodo e di contenuti all'interno della scuola di Oxford. Una divisione di metodo, in quanto la concezione greeniana della storia ruota attorno a una prospettiva che, dall'etica alla politica, fa del progresso umano verso la perfezione un fine che non ha mai fine, non ha una fine speculativa essendo la perfezione non rappresentabile, ma non ha neppure una fine pratica, nella misura in cui nell'esperienza umana del bene non solo c'è ma rimarrà sempre qualcosa di irrealizzato, qualcosa quindi che sollecita gli uomini ad andare oltre,

insomma a non adagiarsi nell'identità di reale e razionale⁶. Proprio quell'adagiamento che, nella fedeltà all'ortodossia hegeliana, rischia invece Bosanquet: il caso paradossale, per Hobhouse, di un idealismo nemico dell'ideale più del peggior sensismo. Perché, a fronte della pretesa di quest'ultimo di ridurre il mondo alla condizione di un fatto immodificabile, intreccio di atomi prodotto da forze meccaniche, resta pur sempre la possibilità di un atto di sfida dell'uomo, in nome dei sentimenti e delle emozioni di cui pure trasuda la materialità del nostro essere. E invece, a condividere la lezione di Hegel e Bosanquet "che il mondo come lo conosciamo è un mondo buono, che le sue ingiustizie, i suoi torti e le sue miserie sono elementi necessari di un ideale perfetto, [...] se insomma accettiamo tali argomenti, il nostro potere di rivolta è atrofizzato, la nostra ragione è ipnotizzata, i nostri sforzi di migliorare la vita e di rimediare al male sono spazzati via in un'acquiescenza passiva allo stato di cose esistenti, o, peggio ancora, in un'adorazione servile all'Assoluto nelle cui mani siamo semplici pedine"⁷.

Una divisione di metodo, dicevo, che è anche e conseguentemente una divisione di contenuti sul terreno più specifico della filosofia politica. Perché il giudizio sull'immodificabilità o meno dello "stato di cose esistenti" è parte del giudizio relativo, per così dire, allo "stato dello stato". Nulla, nel caso di Green, che giustifichi l'accusa più grave di statolatria: innanzitutto perché nella prospettiva della *politics in progress*, come proiezione dell'*ethics in progress*, non c'è stato che corrisponda pienamente all'idea di stato, anzi ci sono stati che neppure meritano il titolo di stati⁸; e poi perché l'idea stessa dello stato riflette una condizione che, senza tacere la funzione di liberazione morale che la società, attraverso i suoi organi, e quindi attraverso lo stato, svolge a favore degli individui, circoscrive quella funzione alla famosa formula del *removal of obstacles*⁹: legittimazione sì dell'intervento dello stato a emendazione degli squilibri e delle divisioni di una società liberale competitiva, ma alla condizione che quest'intervento giovi all'espansione e non alla compressione dei diritti, che insomma all'individuo rimanga la responsabilità ultima delle sue azioni, come impegno d'obbligo morale che verrebbe meno, se fosse lo stato a predeterminare e imporre d'imperio gli obiettivi della ragione pratica. L'idea greeniana è che lo stato non merita di asservire l'individuo allo stesso modo in cui l'individuo non ha titolo di imporre allo stato la prevaricante pretesa del singolarismo. La distanza di Bosanquet da Green si misura in una concezione che va appunto oltre i limiti del *removal of obstacles*, indicando tout court nello stato "il guardiano di tutto il mondo morale"¹⁰ e nel singolo un'entità limitata e incapace di attingere, da solo, la pienezza dell'eticità e della libertà¹¹. In concreto, è come se Bosanquet proponesse una distinzione tra coscienza falsa e coscienza autentica del cittadino, di essa avvalendosi per postulare la risoluzione dell'*individual self*, visto

appunto quale soggetto partecipe del mondo della razionalità, nel *common self*. Con il risultato che l'immagine dello stato come universalità concreta, che sovrasta la società, assurge nella filosofia bosanquetiana a fondamentale criterio interpretativo, secondo un procedimento volto a determinare le categorie e le leggi che presiedono alla vita dello stato in analogia a quello valido per intendere l'assolutezza e l'universalità dello spirito. E questa prospettiva induce Bosanquet a sostenere l'inevitabile dissoluzione dell'individualità nella socialità e a ricorrere al noto argomento rousseauiano secondo cui il massimo di autorità può significare il massimo di autonomia: "nel sottomettermi anche alla costrizione e alla forza, quando esse siano imposte dalla società veramente nell'interesse comune, sto obbedendo soltanto a me stesso e di fatto sto realizzando la mia libertà"¹².

Con due considerazioni, a commento di questa ricostruzione, da aggiungere. La prima: che lo stesso Hobhouse critico spietato della metafisica statualistica di Bosanquet è a suo modo coinvolto, attraverso Green, nell'eredità idealistica, insieme al revisionismo utilitaristico di Mill proprio l'idealismo greeniano, la coniugazione al positivo delle libertà nello stato, la giustificazione dei diritti non più come diritti soggettivi *tout court* ma come diritti socialmente funzionali, a fare da *humus* alla cultura del liberalsocialismo, dei suoi progetti di riforma e di limitazione della proprietà privata. La seconda: che la scuola di Oxford, al di là dei suaccennati differenti esiti politico-filosofici, esprime comunque un nuovo sentire in tema di stato, che corrisponde alle trasformazioni in atto nella società britannica del secondo Ottocento, alla ricerca di una cassa di compensazione che commisuri le metamorfosi delle istituzioni al divenire della costituzione materiale, all'avvento della legislazione sociale e di forme sempre più estese di gestione e di proprietà pubblica. Se Arnold, ancora negli anni sessanta aveva lamentato l'assenza, in Inghilterra, della "nozione, così familiare sul Continente e nell'antichità, dello Stato, la nazione nel suo carattere collettivo e organico"¹³, la svolta idealistica lascia una traccia singolare pure in quell'empirismo fino allora dominante nella letteratura politica e giuridica: un fatto che quest'ultimo, proprio in risposta alla sfida dei filosofi di Oxford, si disponga a utilizzare non più come in passato il solo termine "governo" ma il termine stesso di "stato". Certo, un utilizzo che ha un intento viepiù polemico e che mi ricorda le parole di un professore marxista-rivoluzionario che mi seguiva all'inizio dei miei studi e nelle mie primissime pubblicazioni, quando alla domanda se lo "stato" dovesse essere scritto con la s minuscola o maiuscola, mi rispose: assolutamente maiuscola, per sottolinearne la prevaricante e pericolosa incombenza. Non diversamente, nel caso della nuova cultura antidealistica inglese, è come se appropriarsi del lessico dello stato, fare di esso non solo l'oggetto ma il titolo di tanti volumi (dall'Hobson di *National Guilds and the State* al Laski di *Authority in the*

Modern State, dal Figgis di *Churches in the Modern State* al Barker di *The Discredited State*), serve a svelarne meglio inganni e mistificazioni.

I nomi che ho citato, ai quali va aggiunto almeno il nome di Cole, costituiscono l'alternativa pluralistica alla teoria e alla prassi dello statualismo contemporaneo. Un movimento, il cd *Pluralistic Movement*, difficile da rappresentare in positivo come un'unità e finanche come un progetto di interessi convergenti, troppe, come hanno dimostrato gli studi di Nicholls e di Hirst¹⁴, le anime culturali in cui esso consiste e troppo diverse le angolazioni di studio (giuridiche, filosofiche, sociologiche, politiche) a suo fondamento. A dare ragione dell'identità del movimento è semmai un minimo comun denominatore di segno negativo: la convinzione che, a fronte della deriva statualistica, di cui è parte responsabile l'idealismo filosofico, nulla può, anzi è controproducente, il richiamo alla tradizione dell'individualismo. Perché, se da sempre statualisti e individualisti si sono riconosciuti in un medesimo modello di dualismo interpretativo (solo lo stato e l'individuo protagonisti, da avversari, del gioco politico, un gioco a geometria variabile volto ora a esaltare la disciplina dello stato ora il trionfo dell'individuo), la crescente complessità del mondo contemporaneo altera la logica del rapporto: giova comunque allo stato e nuoce comunque all'individuo, perché "la libertà del semplice individuo contro uno stato onnipotente non può essere che la schiavitù"¹⁵. Di qui la conclusione che l'uomo in tanto conserva l'opportunità di realizzare se stesso in quanto avanza le proprie pretese non come singolo, mero atomo del corpo sociale, bensì come uomo che ha interessi comuni ad altri uomini ed è perciò in grado, di intesa con questi ultimi, di imporre all'attenzione della collettività i contenuti del suo volere. In concreto, il pluralismo sostituisce perciò alla dialettica tra stato e individuo una relazione triadica, in cui all'individuo e allo stato si affiancano, e dettano le condizioni della loro presenza, i gruppi: i gruppi, in generale, certo, ma i gruppi come strutture rappresentative di settori culturalmente, politicamente e economicamente omogenei della società contemporanea, chiese, partiti e sindacati, in particolare.

Resta da sottolineare il fatto che la nuova centralità del gruppo non può non incidere sull'identità, in quanto identità di relazione, degli altri soggetti, individuo e stato; questo il punto: che, per rivendicare al gruppo funzioni e prerogative in autonomia dallo stato, la via pluralistica sia quella di sacrificare ovvero di trascendere lo stesso individuo nel gruppo. Tale via passa infatti per la rivendicazione della *corporate personality*, in polemica con la dottrina tradizionale secondo cui, non essendoci esistenza reale se non nello stato e nelle persone fisiche, è per mera finzione, conseguente a un atto di concessione di chi ha il monopolio della legge, che diviene unità e quindi titolare di diritti e di doveri ciò che di per sé unità non è ma semplice

somma di individui. Là dove insomma la teoria della finzione si regge sull'assoluta discrezionalità dello stato, sua prerogativa esclusiva l'affermazione o la negazione di personalità, e perciò suo un potere di vita e di morte sui gruppi, i pluralisti, da Figgis a Laski, recuperano alla causa della critica della sovranità statuale quella teoria della *corporate personality* che Maitland, da tutt'altra prospettiva interpretativa, non da analista ma da storico del diritto e della cultura giuridica, aveva maturato a commento dell'opera di Gierke, giusta la convinzione che la *genossenschaft* germanica medioevale "non è una finzione, né un simbolo [...], né una denominazione collettiva di individui distinti, bensì un organismo vivente e una persona reale con un corpo, delle membra e una volontà sua propria. Tale persona può volere e agire; vuole e agisce per mezzo degli uomini che costituiscono i suoi organi, come un uomo vuole e agisce per mezzo del cervello, della bocca e della mano. Non è una persona fittizia, [...] è una persona collettiva e ha una volontà collettiva"¹⁶. Ora, sia o no legittimo il tentativo di applicare alla realtà del mondo contemporaneo, che è una realtà di libera associazione riducibile alla forma del contratto, un modello interpretativo, qual è quello delle *universitates* o *societates* studiate da Maitland, in cui si riflette piuttosto una condizione di *status*, resta il fatto (e il paradosso) che per questa via i pluralisti incorrono essi stessi in una sorta di metafisica organicistica: per parafrasare il titolo di Hobhouse, una *metaphysical theory of groups or associations*, che non garantisce dalla deriva statualistica, anzi rischia di portare acqua al mulino della *metaphysical theory of the State*. Come dimostra l'apprezzamento che infine Bosanquet esprime dell'opera di Maitland – *delightful* viene invero definita la sua Introduzione alla traduzione inglese dell'opera di Gierke –, perché, nel suo giudizio, la teoria della *real personality* dei gruppi condivide la stessa logica che identifica lo stato con una volontà superiore¹⁷. Con il risultato che, come il gruppo trascende gli individui, così lo stato può verosimilmente pretendere di trascendere gli individui e i gruppi.

Quel giudizio è invero contenuto nell'*Introduction* alla seconda edizione di *The Philosophical Theory of the State*, che, integrata e pubblicata nel 1919, rappresenta soprattutto una riflessione sullo stato di salute della teoria idealistica all'indomani della conclusione del conflitto mondiale. E se del significato e delle responsabilità del conflitto mondiale occorre quindi dare conto, la via di Bosanquet sembra quella di rispondere alla critica di Hobhouse senza citarla. "Non è lo stato, né la sovranità, né semplicemente i tedeschi né il Kaiser che hanno prodotto la guerra. Siamo stati tutti noi a produrla, perseguendo i nostri scopi che non tengono conto degli altri e che, a prescindere dalla necessaria subordinazione dei mezzi ai fini, devono condurci allo scontro"¹⁸. Da questo lato, nessun passo indietro, dunque, ma la rivendicazione che il mondo ha sofferto semmai per difetto di idealismo, per una deriva materialistica che l'ha allontanato dal bene spirituale, solo esso un bene "reale e stabile" in quanto, a

differenza dei beni materiali, suscettibile di essere condiviso ed esteso ad altre persone e ad altri popoli, “senza che la parte che noi ne abbiamo venga a diminuire”¹⁹. In realtà, se la difesa di Bosanquet ha riguardo al problema della guerra dal punto di vista del rapporto tra gli stati - e di ciò sono parte anche le considerazioni in tema di confronto idealistico tra obbligazioni morali diverse²⁰ -, della guerra i pluralisti tendono piuttosto a dibattere, come prova provata dell’insostenibile pesantezza di uno stato concepito a misura giuridica di sovranità e a misura filosofica di personalità etica, gli esiti di politica interna. Da Laski a Cole, che pure hanno fatto della milizia socialista la loro specifica professione di fede, è un rincorrersi di critiche all’accentramento statualistico verificatosi in Inghilterra nel corso del conflitto mondiale, quando l’esigenza di favorire lo sforzo bellico attraverso un impiego più razionale ed efficiente delle risorse nazionali impone, da un lato, una politica di vincoli alla proprietà (controllo dei prezzi e dei profitti industriali, nazionalizzazione temporanea delle miniere di carbone), dall’altro lato, tutta una serie di limitazioni alla libertà degli individui e dei gruppi, culminante nel *Munitions of War Act*, che introduce la regola dell’arbitrato obbligatorio nelle controversie del lavoro e abolisce in pratica il diritto di sciopero. Sono questi i problemi dibattuti da un Cole che non si interroga quindi sulle ragioni e i torti dello scoppio e della partecipazione inglese al conflitto ma valuta nella logica della solidarietà operaia le conseguenze di una politica che fa appello a un senso “superiore” di dovere quando “l’esistenza nazionale è minacciata”²¹. Se una simile minaccia serve infatti nei giorni della guerra a imporre una disciplina autoritativa dei rapporti di lavoro, la mobilità dei lavoratori da un settore produttivo a un altro, il ricorso a *unskilled e semiskilled workers* in attività industriali fin allora caratterizzate da un equilibrio di domanda e offerta ad alto contenuto di specializzazione, il rischio è che l’emergenza bellica prepari, sotto l’egida dello stato, la normalizzazione postbellica, una nuova condizione di asservimento legata all’inefficacia delle forme di tutela sindacale e politica della classe lavoratrice. Alla responsabilità di tale percorso lo stesso partito laburista, cooptato dal 1915 in un governo di unità nazionale, non merita invero di sottrarsi, come occasione di riflessione sul destino del socialismo, che, se è, se deve essere, un destino di autonomia e di emancipazione umana, non può identificarsi con un modello burocratico di amministrazione. Socialismo federalistico contro socialismo statualistico o, secondo la specifica nomenclatura britannica, *guild socialism vs fabian socialism*: questo l’oggetto della contesa che, stimolato proprio dalla guerra, tende a infiammare la cultura politica d’Inghilterra nell’immediato dopoguerra.

- 1 L.T.Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State. A criticism* (1918), London, 1926, p. 5.
- 2 Ivi, p. 6.
- 3 Ivi, p. 18.
- 4 F.H.Bradley, *Ethical Studies* (1876), London, 1967, p. 163.
- 5 Ivi, p. 174.
- 6 T.H.Green, *On the Different Senses of "Freedom" as Applied to Will and to the Moral Progress of Man*, in *Works of Thomas Hill Green* (1885-1888), New York, 1969, vol. II, p. 314.
- 7 Hobhouse, op.cit., p. 19.
- 8 T.H.Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, in *Works of Thomas Hill Green*, vol. II, cit., p. 435.
- 9 Ivi, pp. 514-5.
- 10 B.Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State* (1899), London 1925, p. 302.
- 11 Ivi, p. 129 sgg.
- 12 Ivi, p. 100.
- 13 M.Arnold, *Culture and Anarchy. An Essay in Political and Social Criticism* (1869), in in *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, vol. V, ed. R.H.Super, Ann Arbor, 1980, p. 117; tr.it., *Cultura e anarchia*, a cura di V.Gabrieli, Torino, 1975, p. 76.
- 14 D.Nicholls, *The political Ideas of J.N.Figgis and His Contemporaries* (1975), New York, 1994; P.Q.Hirst (ed.), *The Pluralist Theory of the State. Selected Writings of G.D.H.Cole, J.N.Figgis, and H.J.Laski* (1989), New York, 2005, pp. 1-47 (Introduction).
- 15 J.N.Figgis, *Churches in the Modern State* (1913), London, 1914, p. 52.
- 16 F.H.Maitland, *Introduction*, in O.Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, London, 1900, p. XXVI.
- 17 Bosanquet, op.cit., p. xxix (Introduction, 1919).
- 18 Ivi, p. xlvii.
- 19 Ivi, p. xlv.
- 20 Ivi, p. lii-liii.
- 21 G.D.H.Cole, *Labour in War Time*, London, 1915, p. 6.